محكم

خطاب "دولة الخلافة" وأزمة الحكم في البلاد العربية والإسلامية:

بحث سوسيولوجي استقرائي في الخصائص والأبعاد

مصباح الشيباني

باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

الملخّص:

يُعدّ مفهوم "الخلافة" أو "دولة الخلافة" من المفاهيم السّياسية المشكلة لثقافة الحكم في تاريخنا العربي والإسلامي، وهو من المفاهيم الذي يعاد طرحه من حين لآخر من قبل بعض المفكرين الإسلاميين المتشدّدين في بلادنا دون رده إلى أصوله الفقهية، ودون البحث في تاريخية ظهوره، حتى أن البعض من هؤلاء مازال ينظر إلى "دولة الخلافة"، باعتبارها البديل عن مفهوم "الدولة القومية" (Etat-Nation) الحديثة ذات المنشأ الغربي. ويبدو أن مشكلة هؤلاء المتشدّدين، لا يتعاملون مع قضايا الحياة السياسية من خلال قيمهم الدينية مباشرة، ومن أجل خدمة مصالح أوطانهم وشعوبهم، وإنما وفق منطق رفض التجارب السّياسية للآخر ومخالفتها بذريعة العداء التاريخي والاختلاف الدّيني معه.

نهدف من خلال هذه الورقة إلى دراسة فقه دولة الخلافة السّياسي ضمن سياقه التاريخي الخاص بتجربة الدولة الإسلامية بعد وفاة الرّسول (صلى الله عليه وسلم). ونسعى في إطار هذه المقاربة العلمية، أن نزيح الغموض عن طبيعة العلاقة بين "دولة الخلافة" و"الدين الإسلامي" من أجل تنقية الفكر الإسلامي من هذا الالتباس أو من بعض الأوهام التي مازال يثيرها بعض المتحدثين باسمه اليوم.

المقدمة:

إنّ دعوة بعض الأحزاب السّياسية والجماعات الدّينية إلى استعادة تجربة "دولة الخلافة" في ظلّ الحراك السّياسي العربي الرّاهن، يضعنا أمام قضية حضارية ومعرفية ومعضلة سياسية كبيرة. فعودة هذا المفهوم إلى السّاحة السّياسية العربية يشكّل حسب رأينا مدخلا مُهما لدراسة أزمة الحداثة السياسية في الوطن العربي، ومنطلقا لتفكيك تجليات هذه الأزمة التي يمرّ بها مجتمعنا العربي في مختلف مستوياتها السياسية والثقافية والاجتماعية. فالدّعوة إلى قيام نظام إسلامي حسب مثال الحكم الرّاشدي، تعبر عن وجود أزمة في ثقافتنا السّياسية المعاصرة التي أصبحت جزءًا ومُكوَنًا أساسيًا لبنية "العقل السّياسي العربي" (الجابري، 1990)، والتي تؤكّدها بعض المؤشّرات الأنثربولوجية والسوسيولوجية الدالة. فهذه الأزمة يمكن أن نعتبرها إحدى "مظاهر الأنوميا المجتمعيَة" (ونّاس، 2011، ص 93).

ليس هدفنا التوسّع في البحث أو القيام بدراسة مفصلة حول مفهوم "دولة الخلافة" أو في سوسيولوجيتها أو في تاريخ نشأتها وتطورها، وإنّما هدفنا هو الاكتفاء بالإشارة إلى ما يمكّننا ـ في حدود هذه الورقة ـ من فهم أبعادها وربطها بإشكالية التغير الاجتماعي والحراك السياسي العربي الرّاهن. ونهدف من خلال هذه الورقة إلى البحث في إحدى حلقات المشهد الخلفي للحراك السّياسي الذي يعيشه وطننا العربي اليوم، والذي يتميز بالصّراع التاريخي بين مشروعين سياسيين متعارضين؛ أحدهما علماني، والثّاني ديني. أمّا حدود هذه الدّراسة، فهي الإجابة عن الإشكاليتين التاليتين:

1- إلى أي مدى يمكن القول إنّ "الخلافة" هي مؤسّسة شرعية دينية سنّها الإسلام أم أنّها ظاهرة سياسية ابتدعها العقل العربي الإسلامي كنظام للحكم وللرّياسة ضمن تراثنا السياسي القديم؟

2- إلى أي مدى يمكن القول إنّ تجدّد الدّعوة إلى قيام " دولة الخلافة" لا يعدو كونه تعبيرا عن أزمة النظام السياسي العربي، وعدم استجابته إلى مطالب الأمة في الاستقلال وفي تحقيق نهضتها الشّاملة؟

أولا– خصائص "دولة الخلافة":

لم تخرج فكرة "الخلافة" في الفكر السّياسي الإسلامي الحديث من عدم، ولا هي أتت عفوا، بل كانت لها أسباب ظهور، والأسباب تلك سياسية في المقام الأول، أنتجتها تطورات ومستجدات طرأت على مشهد السّياسة والسّلطة في البلاد الإسلامية (بلقزيز، 2002، ص 86). لقد ظهر مصطلح "الخليفة" بالمعنى السّياسي للكلمة بعد وفاة الرّسول (ص)، وهو اللّقب الوحيد الذي تم اعتماده في مكاتبات أبي بكر الصديق ووثائق الفترة التي حكم فيها (عمارة، 1989، ص 30)، إذ ختم القرآن ولم يأمر بها ولم ينه عنها. ومن هنا كانت خلافة أبي بكر الصديق بمعنى الاستخلاف؛ أي خلافة سياسية ولم تكن خلافة دينية (بلقزيز، 2005، ص 62). فهو الخليفة أو الإمام، أو

أمير المؤمنين، وهو نائب الرّسول في قيادة الأمة. فلقد اجتمع الدّيني بالسّياسي مرّة واحدة في شخص واحد في تاريخ المسلمين؛ أي في شخص الرّسول صلى الله عليه وسلم.

وعلى الرّغم من ذلك، مازالت بعض التيّارات السّياسية الدينية في الوطن العربي التي تعتقد أنّ السّياسة ونظام الحكم في الإسلام هي من أصول الدّين الإسلامي، ومن ثم فهي واجب روحي محتّم لا دخل للبشر فيه. لكن إذا كانت أحكام الشّريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، فإنّ شرعيّة أي سلطان، إنّما تنجم عن حسن وفائه لهذه القاعدة والتزامه العمل بأحكامها (عبده، 1972، ص 287)، لكن ليس في الإسلام مجالا للحكم الكهنوتي أو لمنظومة "الحكم بحق إلهي"، بل إنّ جوهر هذا الدّين هو الدّعوة إلى اختيار الإنسان نظام الحكم ومدنية السلطة. ومن ثم يجب التّمييز بين الأحكام التقريرية والثابتة التي لا يمكننا الاجتهاد فيها مهما تبدّلت الأزمان وتغيّرت المجتمعات والأوطان، وبين المتغيرات الدنيوية المرتبطة بالواقع الاجتماعي الخاص بكل مجتمع والمتعلقة بمستوى تطوره الحضاري.

إنّ الدّعوة إلى إحياء "دولة الخلافة" من حيث سياقه التاريخي ومعناه الاصطلاحي، أدّى إلى غموضه لدى البعض وعدم دقته. لذلك، يحاول بعض المفكرين الإسلاميين المتشدّدين أن يردّوا خصائص "دولة الخلافة" إلى الإسلام، لتصبح "الخلافة" وكأنّها "النّموذج" الإسلامي للدّولة، بينما لم تكن "دولة الخلافة" حتى في أيّام الخلفاء الرّاشدين دولة إسلامية، باعتبارها لم تكن فرضًا أو واجباً دينياً يعاقب المسلمون في حالة تركه أو عدم الالتزام به. لو كان الأمر واجبا دينيا لما اختلف حوله المسلمون، فلقد ظهرت الخلافات الأولى بينهم منذ الإعلان عن وفاة الرسول (ص) والاجتماع الذي تم في "سقيفة بني ساعدة" دليل على مدنية مسألة "الخلافة"، لأنها تتعلق بمجال سياسي وليس بمجال ديني. فـ"أصول الإيمان بالدّين ثلاثة: الألوهية والنبوة واليوم الآخر..وليس منها مبحث الإمامة(الخلافة) الذي يندرج تحته الفكر السّياسي في تراث الإسلام (عمارة، 1980، ص 77). ولقد كانت مسألة الخلافة هي السّبب الرئيس في الفتنة الكبرى، ولم يتفرّق المسلمون في تاريخهم إلا بسبب الخلافة، بل إنّ أعظم خلاف بين المسلمين كان خلافا حول الإمامة والسّلطة في الدولة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان.(الشهرستاني، (د.ت)، ص 22).

ولهذا، فإذا نحن بحثنا في شرعية الحكم في ظل حكم معاوية، وإذا نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولا وقبل كل شيء، فإنّنا سنجد أن "ملك" معاوية كان فعلا "دولة السّياسة" في الإسلام، الدولة التي ستكون النّموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم (الجابري، 1990، ص 251) في الفقه والفكر السّياسيين في مجتمعنا العربي. ومن البديهي أنّ هذه التجربة قد قامت بإرساء مبادئ الدولة المدنية ومتوافقة بحسب خصوصية المجتمع الإسلامي في زمانه ومكانه، حتى أصبح منصب الخليفة في العصر العباسي له سمة القداسة والجلالة والعصمة. ولم نعد نسمع عن مبدإ "الشّورى" واشتراطات "البيعة" إلا حديثا تردّده بعض الفرق الإسلامية

المناهضة لنظم الحكم القائمة، وهو في أغلبه حديث نظري، وأكثر من ذلك فإنه حديث يتناول الشّورى دون أن يقدم تصورا لشكل تنظيمي يجسّد الشّورى في مؤسّسة من المؤسّسات (عمارة، 1989، ص 65) السياسية أو حتى الدّينية.

وبدأت من ثم تتكرّس شيئا فشيئا الثّقافة السّياسية الشمولية والواحِديّة في نظام الحكم، وهي الشمولية السّياسية التي لا تقبل بمبدإ التعدّدية الفكرية أو المذهبية في المجتمع. ومع حكم الأمويين تحوّل نظام الحكم بشكل كلي من الشورى والاختيار إلى الملك الوراثي (عمارة، 1984ب، ص 29). ومع انتقال الخلافة إلى بغداد، أصبحت الدّولة العباسية إسلامية المظهر فارسية الجوهر. وبعد زوال السّيطرة الفارسية، تحوّل الحكم إلى الأتراك (مزوز، 2012، خريف، ص 161)، وقد كانت حكمًا استعماريا سلجوقيا، ولمّا تفكّكت أوصالها، صارت تركيا، آخر مركز حكم لها، دولة قومية علمانية.

إذاً، لم تكن الدّولة الأموية دولة إسلامية، ولا الدّولة العباسية دولة إسلامية كذلك. أما الدّولة العثمانية فلم يكن لها علاقة لا بالشّريعة ولا بالإسلام ولا بلغة القرآن. وبالتالي، فإنّ الدّعوة التي عادت من قبل البعض، إلى إعادة تأسيس هذه الدّولة، فهي تتنزل في إطار توظّيف الدّين الإسلامي بشكل مباشر أو غير مباشر للمحافظة على بعض الأوضاع أو لتغييرها وفق منطق سياسي محافظ. ويحاول هؤلاء المفكرون المتشدّدون في "الإسلام السياسي" أن يردّوا خصائص دولة الخلافة إلى الإسلام، لتصبح "النّموذج" الإسلامي للدّولة.

نعتقد أنّ هذا التيار قد أخطأ، لأنّه عزل "دولة الخلافة" عن تاريخها كنموذج لـ"الدولة" في عصرها، لتكون "خاصة" بالإسلام، وهي لم تكن كذلك على أي وجه، بل كانت واحدة من نموذج "الدّولة" السّائد في عصرها ـ وما قبلها، وهو ما يعرف باسم "الإمبراطورية"، وبالتالي فهي غير ممكنة في هذا العصر (سيف الدولة، 1990، ص 74). فلما توسّعت الدّولة الإسلامية عبر حركة الفتوحات شمالا وشرقاً، حصل تغير في تركيبتها الاجتماعية والثقافية واختلالات في نسيجها المجتمعي، لأن هذه الإمبراطورية ورثت على ما هذه الرّقعة الواسعة من أجناس وألوان ولغات وثقافات وعادات ومعتقدات متعدّدة، لم تعد قادرة على حفظ تجانسها. لذلك، فإنّ هذه الدولة "الإمبراطورية" لم تعد بإمكانها أن تستمر في التوسّع والانتشار إلى ما لا نهاية له.

ثانيا– خطاب الخلافة في أدبيات "حزب التحرير":

في كتابه " الإسلام والمستقبل" (محمد عمارة، 1984 أ، ص 147) يشير المفكر المصري "محمد عمارة" إلى إحدى المخاطر التي يمكن أن تنجم عن الفكر السّياسي الذي يدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في حياتنا السّياسية، لأنّه يبسّط هذه القضية إلى درجة الإخلال بها، حتى ليخيّل إلينا أنّهم لا يدركون خطر الأمر الذي يدعون إليه؟ والذي أوقع هؤلاء في التّشخيص الخاطئ لفكر الإسلام السّياسي حسب هذا المفكر هو الخلط،

وليس الجهل أو تعمد التّضليل؛ فكل النّظم السّياسية إرادية، لأنّها سلطة في يد بشر. وقد حدث التناقض في مجتمعاتنا العربية والإسلامية بين "الفقه" وبين "الواقع"، عندما توقّف الأوّل واستمر الثّاني في الحركة والتغيّر. وهذا التّباعد بينهما هو الذي أدّى إلى انتكاسة الحراك السياسي والاجتماعي والثقافي وانتشار ظواهر الهامشية والتعصّب لدى بعض الجماعات الإسلامية.

إنّ مفاهيم الحداثة السّياسية وشعاراتها الكبرى مازالت غريبة عن المجال التّداولي في الحقل السّياسي وفي برامج الأحزاب السياسية الدينية المتشدّدة. ومن أبرز هذه الأحزاب الدّينية المعروفة في البلاد العربية، نجد "حزب التحرير" ذا المرجعية "الكهنوتية" في الفكر والثقافة السياسيين. مازال هذا الحزب لا يؤمن بالمفاهيم السّياسية الحديثة ولا يعترف بقيم "الدّيمقراطية" و"حقوق الإنسان" و"المساواة" و"التعدّدية"..الخ.

يعتبر "حزب التحرير" ذو المرجعية الفكرية "الإسلامية"، أحد أهم مكوّنات الأحزاب السياسية في الوطن العربي الذي تأسّس سنة 1953 في القدس على يد القاضي "تقي الدين النّبهاني"، وهو عبارة عن "تكتل" أو تيار سياسي إسلامي عابر للحدود، يدعو إلى إقامة دولة الخلافة الإسلامية الرّاشدة "على منهاج النبوة" ليوحد المسلمين تحت مظلتها (عبد العال، 2011، 24 يناير). ومن خلال مجموعة من الصفات والخصائص التي وردت في برامجه السّياسية، سواء كانت بشكل صريح أو متخفي، يسعى هذا الحزب وباسم السّلطة الدّينية إلى إعادة تأسيس حكم سياسي استبدادي، على خلفية قوله: إنّ الإسلام لا يقيم فاصلا فيه بين الدنيوي والرّوحي، والزّمني والدّيني (بلقزيز، 2002، ص 48).

تؤكّد جميع أدبيات هذا الحزب على رفض فكرة الديمقراطية رفضا تاما، باعتبارها تتناقض مع مبدإ التوحيد، إذ نجد في إحدى الوثائق السياسية المعتمدة من قبل هذا الحزب، والتي وردت تحت عنوان:" حزب التحرير في التغيير" أن إقامة الخلافة هي قضية المسلمين المصيرية في العالم أجمع، وأنّه لا يتأتى استئناف الحياة الإسلامية إلا بإقامة الخلافة، ونصب خليفة للمسلمين يبايع على السمع والطاعة على كتاب الله وسنة رسوله (حزب التحرير في التغيير، 2009، ص 14). وتضيف هذه الوثيقة أنّه في الوقت الذي يؤمنون فيه ـ أي النّاس ـ بالإسلام تراهم ينادون بالدّيمقراطية وبالحريات وبسيادة الشّعب وبالاشتراكية وبغيرها من أفكار الكفر التي تتناقض مع أفكار الإسلام مناقضة كلية (حزب التحرير في التغيير، 2009، ص 10)؛ فالدّيمقراطية عنده ليست من الإسلام، ولا توجد علاقة بين الدّيمقراطية والشّورى.

لم يكتف خطاب هذا الحزب ومشروعه السّياسي على تكفير مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، بل يدعو إلى التعصّب إلى الانتماء الدّيني ومحاربة أي شكل من أشكال الانتماء الوطني أو القومي والإنساني، واعتبار أنّ هذه الرّوابط فاسدة وتتعارض مع أحكام الإسلام؛ فالرّابطة الوحيدة التي يؤسس عليها هذا الحزب مشروعه

السّياسي هي "رابطة العقيدة العقلية". أما الرابطة الوطنية والقومية، مثلما ورد في كتاب "نظام الإسلام" لـ"تقي الدّين النبهاني" (تقي الدين النبهاني، 2001، ص 23)، فهي روابط إنسانية "فاسدة" لثلاثة أسباب:

أولا: لأنّها رابطة منخفضة لا تنفع، باعتبارها تربط الإنسان بالإنسان حين يسير في طريق النهوض.

ثانيا: لأنها رابطة عاطفية تنشأ عن غريزة البقاء بالدّفاع عن النفس، والرّابطة العاطفية عرضة للتّغيير والتبدل؛ فلا تصلح للرّبط الدّائمي بين الإنسان والإنسان.

ثالثا: لأنّها رابطة مؤقّتة توجد في حالة الدّفاع. أمّا في حالة الاستقرار - وهي الحالة الأصلية للإنسان - فلا وجود لها، ولذلك لا تصلح، لأن تكون رابطة بين بني الإنسان.

فالدّعوة إلى رابطة "الخلافة" كبديل عن الرّوابط الوطنية والقومية، هو تفكير سياسي "طوباوي" ورجعي يحاول أن يعود بالمجتمع إلى العصور الوسطى المظلمة، ويشكّل قيدا على حركة الأمة في النّهوض السّياسي والفكري؛ فالدين الإسلامي لم يدع إلى قيام السّلطة الدينية كنظام للدولة ولا إلى القضاء على جميع الروابط الاجتماعية والتمسك بالرّابطة الدينية، باعتبارها الرابطة الوحيدة للدّولة وللمجتمع.

كما ينتقد "حزب التحرير" في الوطن العربي القوانين الوضعية التي يرى أنّها لا تستند إلى الأحكام الشّرعية. فالدّولة المدنية بالنسبة إلى هذا الحزب التي تستند إلى القوانين والانتخابات، وتشتغل وفق المبادئ الدّيمقراطية هي دولة تتناقض مع الإسلام، لأنّها تنسف فكرة العبودية لله، وهي دولة لا تحكم النّاس بشرع الله وأحكامه. ولعل أخطر تجلّ لهذا الخطاب إشاعة أن تفكك "دولة الخلافة" كان عامل تخلف للأمة العربية والإسلامية. لكن، يبدو أنّ اصطناع بعض المفكرين من العرب والمسلمين لقضايا أو معارك فكرية بدون مبرّر واقعي هي اصطناع مبرّر للهروب من معارك الواقع الحقيقية والملحّة. فتكون بالنتيجة عملا لا يرتقي إلى درجة من المسؤولية، سوى كونه انتصارا للردّة على ما تحقق من مكتسبات حضارية وثقافية واجتماعية في المجتمع ولو كانت متواضعة.

فليس غريبا أنّ الداعين لفكرة "دولة الخلافة" يعتقدون فعلا بنبلها، لكن الممارسات الفعلية تكشف أنها أيديولوجيا مضللة وفاشلة وغير واقعية. ولم تكن نتائج هذه الأفكار سوى الشلل الفكري والتراجع الحضاري الذي أصاب ثقافتنا السياسية ونظام الحكم في بلداننا. إضافة إلى ذلك، ما نلاحظه من الدعوة المتكررة إلى ثقافة الكراهية التي أصبحت تدعو إليها هذه الأحزاب، فزادت الوضع العربي تأزما وتفككا أكثر. فعودة الأصولية الدينية "الإسلامية" هي عبارة عن رد فعل لقوى الاضطراب في الوطن العربي وفي العالم كله. فقد كان لإخفاق التجارب السياسية العربية دورا في ترك فراغا ليملأه المتشدّدون في الدين. وهذه المذهبية "الإسلامية" في

السياسة قد لا تمنع من وقوع شروخ مذهبية وإثنية جديدة في مجتمعاتنا العربية التي ظلت موحدة منذ أربعة عشرة قرنا، ومتسامحة في عقائدها الدينية، ومشتركة في قيمها وثقافتها العربية التي أسهمت كلها في بناء دولتها المدنية.

لهذا، بات التجديد في التفكير الدّيني ضرورة ملحة، باعتباره سنّة من سنن الله، لأنّه "كما يصدأ السّيف فيحول الصدأ بينه وبين الفعل الخلاق، كذلك تصيب السنون المنظومات الفكرية، ومنها الأديان، بالبدع والخرافات والإضافات التي تحجب جوهر الدين فتعطل فيه الطاقات والفعاليات (محمد عمارة، 1984 أ، ص 10). فمنطق العلم وقانون التطور يقول أن التغير أو التطّور البشري هو عملية متكاملة وشاملة، يتم عبر تفاعل الإنسان مع محيطه الطبيعي؛ أي عبر ما يسمى في علم الاجتماع بـ"الحراك الذّاتي للمجتمع" من حيث أنساقه الاجتماعية والسّياسية والمّادية والرّمزية والدينية. ومن المعروف أن فترات الانحطاط السياسي والحرمان الاقتصادي في تاريخ الشّعوب والدول عادة ما يصاحبها إقبال على التفكير الديني من قبل الأفراد، حيث يفسرون الهزائم وعدم التقدم والانحطاط عن طريق إرجاعه إلى قوى غيبية (Hill, 1981, pp. 205- 227).

إنّ بناء أنماط جديدة للعلاقات السياسية والاجتماعية والقانونية، لا يمكن أن يتحقق إلّا من منطلق فهمنا لجذور هذه العلاقات التي تعود إلى ثقافة المجتمع العربي وتركيبته البنيويّة وظروف حياته عامة. فالحالة "النّزاعية" بين "الدين" و"السياسة" التي مازالت تخترق المشهد السّياسي العربي هي تعبير عن أزمة بنيوية شاملة وعميقة جدا، حتى أصبحت الكلمات ومعانيها غير دقيقة والخطاب السياسي ومفرداته غامضة ومضطربة أحيانا؛ ففي ظل الحراك السّياسي المنتكس، والهامشية الاجتماعية والثقافية قد يجد هذا الخطاب مبرّرا لتبنيه من قبل بعض الشباب العربي على الرّغم من عدم وجاهته.

<u>ثالثا</u>– خطاب "الخلافة" وأزمة الحكم في "الدّولة الوطنية":

في ظلّ غياب "المجال السّياسي" الخاص وعدم تجذّر "الثّقافة المدنية" (Almond,1963) في مجتمعاتنا العربية، ونتيجة استشراء ثقافة الخوف والقلق والإقصاء، وغياب ثقافة المواطنة وحق الاختلاف والمشاركة العامة في تجاربنا السّياسية الماضية، أصبح المشهد السّياسي العربي الرّاهن منطلقا لدى بعض القوى السياسية الدينية من أجل إقناع العامة والخاصة، بأن الحداثة والدّيمقراطية هي أكبر خطر على مصير الأمة، وأنها العائق الأوحد أمام تطورّها. وتركز هذه القوى اهتمامها في الاستقطاب على بعض الفئات الاجتماعية المهمّشة أو المحرومة، لأنه في مثل هذه الحالة السّياسية المتخلفة تجد بعض الأطر والفضاءات الشّبابية والشعبية لاحتضانها والاعتقاد فيها.

نعتقد أنّ عودة الإسلام السّياسي المتشدّد إلى السّاحة السّياسية العربية بقوة يرتبط بالعمق الاجتماعي وبأزمة الدّيمقراطية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية والإسلامية. كما تتنزّل هذه العودة ضمن البحث عن شرعية النّظام السياسي الذي تسعى مختلف الأحزاب السياسية إلى إعادة تشكيله في الوطن العربي. فاكتساح هذا الخطاب السّياسي الدّيني المشهد السّياسي والعمل على إحياء مشروع "الدّولة الدّينية"، يعتبر في جزء منه شكلاً من أشكال رد الفعل على الخطاب السّياسي العنيف والمعادي للدّين الذي مارسه النّظام السّياسي الرّسمي العربي خلال العقود الماضية، وخاصة مع انطلاق الحملة الدّولية ضد ما يسمّى بمقاومة "الإرهاب" بعد أحداث 11 من سبتمبر 2001.

1- غياب "المجال السّياسي":

لقد هيمنت أجهزة الدولة على جميع مفاصل المجتمع العربي ومؤسّساته الثقافية والاجتماعية والسياسية، وسيطرت أجهزتها الأمنية ديناميكية على المشهد السياسي. أنتجت هذه الدّولة ثقافة استلابية و"عُنفيَة" ذات أشكال مادية ومعنوية، فكثرت فيها قائمة الممنوعات السياسية وغابت فيها وسائط ثقافة الحوار وجميع فضاءات التّعبير الحر. فالصّورة الماثلة لدى الجماهير العربية، والتي شكّلتها التّجارب السّياسية الماضية، كانت كلّها تستهدف تثبيت ثقافة الحكم الفردي وعدم الاعتراف بالآخر، وتبني طبائع الإقصاء صراحة أو ضمنا في مستوى الخطاب السّياسي وضمن مفرداته ومصطلحاته المختلفة. لذلك، مثّلت ثقافة "التّركيع" السّياسي ثابتا من ثوابت تجاربنا السياسية، واستشرت هذه الثقافة في عقليّة الحاكم والمحكوم نتيجة غياب آليات المساءلة والدّيمقراطية الحقيقية.

فالانفراد بالسّلطة والاستبداد بأمر الأمّة واحدا من السّمات الثقافية والهيكلية التي ميّزت الحياة السّياسية منذ الاستقلال، ودعوة القرآن والسنة النبوية المسلمين إلى إتباع مبدإ الشّورى، لم يتجسّد في مؤسّسات الدّولة الوطنية السّياسية أو النيابية، ولم يتعدّ إطار صفحات الورق الذي كتب عليه. والتّحديث الاجتماعي والاقتصادي لم يلازمه تحديث سياسي، سواء في مستوى شرعية السّلطة أو في مستوى بناء مؤسّسات الدولة في الوطن العربي. كما لم يتجسّد فيها الفكر القانوني الحديث، بل ظلّت إدارة مؤسّسات هذه الدّولة خاضعة إلى الثّقافة السّياسية الكلاسيكيّة.

فالأزمة السياسية حسب ما يذهب إليه البعض(يعقوب، 1993، صيف، ص 46) تتمظهر اليوم، في شكل مجموعة من الاختناقات التي تبدو كما لو كانت عصية على الحل وربّما التشخيص، لأن الدول العربية بعد الاستقلال اقتضت رياح التأورب التي فرضتها مستلزمات المرحلة الاستعمارية إنشاء المؤسسات المماثلة للمؤسسات القائمة في المجتمعات الغربية، لكن منظومة قيمها السياسية ظلت مقيدة بكثير من معطيات المرجعية

التقليدية، وهي معطيات لا علاقة لها بالمظاهر المؤسسية الجديدة، فنتج عن ذلك الازدواجية في الواقع وفي الفكر (عبد اللطيف، 1999، ربيع، ص 118). وهذه الحالة ألقت بظلالها على الظاهرة الحزبية، فانعدمت فاعليتها التحديثية ولم تنجح كذلك في مقاومة هيمنة مؤسّسات الدولة الرسمية على المجتمع المدني. وفشلت التجربة السياسية في الاستجابة إلى تحدّيات النهضة والتنمية والتحرّر العربي من الاستعمار في جميع أشكاله. فاللّغة السياسية التي عادت إلى الواجهة الفكرية هذه الأيام، تعود بنا إلى أزمنة موغلة في القدم، وتضع كل مكاسب تاريخنا الفكري والسّياسي الحديث على المحك. ومن أبرز التّحديات فك الارتباط بين السّياسي وما عداه، والتدقيق في طبيعة هذا المجال، باعتباره مجالا معرفيا مستقلا عن الدّين، ويعد من المطالب الأساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر وازدادت أهميته اليوم وسط عودة الأصوات والأقلام التي تنادي باسم الإسلام بتأسيس "نموذج" الدّولة الدينية في المنطقة العربية.

إنّ الأيديولوجيا الشّمولية التي وردت ضمن برامج بعض الأحزاب السّياسية "الدّينية"، والتي تستهدف من خلالها تغيير البنى السّياسية والثقافية للمجتمع العربي، يتعارض مع مفهوم "المجال السّياسي" العام، الذي يعتبر الفضاء الرّئيس لبناء المواطنة. والفهم الخاطئ لمسألة "الخلافة" أغشى بصيرة دعاتها عن الطابع الاستبدادي لنظام الدّولة الوطنية الذي لم يلتزم بقيم المواطنة والعقلانية والتعدّدية السياسية. ولم تنتج عنه سوى تجربة سياسية مبتورة وغير متجذّرة في عمقها الاجتماعي والثقافي، ولم تؤد إلا إلى حالة من الانفصال الحضاري، لأنّ انتقالها في إطار ظرفية التدخل الأجنبي كثيرا ما غيّر من مقاصدها (أومليل، 2005، ص 103).

إنّ تضخّم أجهزة الدّولة الوطنية بعد الاستقلال، لم يؤد إلى شعور الإنسان العربي بانتهاء مرحلة الاستعمار والمقاومة الوطنية، لأنّ النظام العربي الجديد سعى إلى تفكيك البنى التقليدية وعلاقات القرابة الأولية، لكنه لم يفلح في تعويضها بهياكل سياسية واجتماعية حديثة يشعر فيها الفرد بانتمائه إليها كمواطن. لقد كان التَحديث في بعض الأقطار العربية ذا طابعً مُدوْلن ومُعلْمَن إلى حد ما...ولذلك لم يتمكن المجتمع من أن يوجد هامشا من الاستقلالية يساعده على التعبير عن ذاته وتشكيل مجتمعه المدني القوي والموازي لهيمنة الدّولة (ونّاس، 2011، ص ص 66- 67).

فالخطاب السّياسي العربي لم يتمكن من النّفاذ إلى المجتمع العميق وفك ارتباطه بالتبعية والعمل في فلك السّلطة الحاكمة، وظلت ميزته النقل عن التجارب الغربية، لهذا بقي سطحيا و"فوقيا" ولم يتوفق في تحديث المجتمع وتجسير الفجوة القائمة بينه وبين الدّولة. في حين أنّ التأسيس الحقيقي للمجال السّياسي يتوقف على القيام بقراءة نقدية للنّظم السّابقة لإجلاء مواقع النقص فيها، وتعدّيها إلى نظام أشمل وأنسب للظرف المستجد (قحة، د. ت، ص 22).

إنّ التحدّي الرّاهن الذي تواجهه الأمة العربية هو في جوهره تحدّ حضاري، وليس ديني أو سياسي مثلما يريد البعض أن يسوّق له. وقد جاءت تجربة الأنظمة "الوطنية" بعد الاستقلال بأحزابها وبرلماناتها في ظلّ النفوذ الاستعماري الغربي ومسلكه لتزيد من قوة الرّفض، لا للتسلّط السّياسي الأوروبي وحده، وإنّما للحضارة الأوروبية ذاتها، (الأنصاري، 1980م، نوفمبر، ص31)، نتيجة غياب الاستنارة و"العقلانية" في الفعل السّياسي في واقعنا العربي، ونتيجة تهميش البعد الثقافي والحضاري للدّين الإسلامي في تجربة بناء مؤسّسات المجتمع، بل ومحاربته من قبل بعض الأنظمة، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى النظام البورقيبي في تونس. وبالتالي، فإنّ ضغط العامل السّياسي هو الذي أيقظ الاهتجاس الدّيني بمسألة الخلافة؛ فانتقلت من منطقة المسكوت عنه إلى منطقة النّظر والجدل (قرم، 1992، ص 217)، ومثلت هذه الفكرة دافعا لآلاف من الشّباب العربي أن يلجأوا إليها، ويلجأوا إلى تشكيل جماعات عمل سياسي ـ ديني من الفئات المستغَلة والمضطهدة والعاطلين عن العمل، والمهمشين، التي لها مواقف مضادة للمؤسّسة السّياسية المدنية الحاكمة، فلبس عندهم الحق بالباطل.

والخطر الأكبر الذي يتهدّد الأمة العربية هو أن تدخل من جديد في الظّلام من خلال ما يحاول بعض من أبنائها المتآمرين ومع بعض المعتدين أن ينشروه في صفوف شبابنا وعيا زائفا وفكرا مدمّرا. فنظام الخلافة بالنسبة إلى التيار الإسلامي المتشدّد هو مدخل للتغيير المجتمعي، دون أن يكلّف نفسه بالبحث في الشّروط الموضوعية لوجاهة هذه الدّعوة، زمانا ومكانا. فكانت نظرته إلى الدّين والحياة السياسية نظرة جامدة وتتعارض مع قانون التطور البشري، بينما مسيرة المجتمعات تختلف دوما هنا وهناك، ولا يمكن فرض رؤية واحدة بشكل مطلق، لأنها تؤدي إلى الاغتراب إذا لم تكن مبنية على نقد وموضوعية وبصيرة. (بوحديبة، 1992، ص 91).

لقد هيمنت العصبيّة السّياسية واستفحلت في المجال السّياسي العربي، ولم نتمكن ـ بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال السّياسي ـ من تأسيس "مجال سياسي" تعاقدي وحداثي، تقوم فيه العلاقات السياسية والتفاعلات بين الأنا والآخر على أساس الاحترام والتّسامح. مازال نسق التعبئة السياسية في الوطن العربي يقوم على المحدّدات العشائرية والطائفية و"الشللية النفعويَة" (ونّاس، 2011، ص 98) فتعطّلت بذلك فعالية جميع الهياكل والمؤسسَات السياسية الحديثة في بناء "ثقافة مدنية"، وغابت من خلالها قيم المشاركة الحقيقية في الدينامكية السّياسية للدولة والمجتمع.

إذن، مازالت منظومة ثقافتنا السّياسية التقليدية ماثلة ومهيمنة على المشهد السّياسي، وموجّهة للنسيج المجتمعي مادياً ورمزياً. وباتت تشكل نوعا من الإكراهات الاجتماعية المستبطنة التي تعيق عمليّة انتقال المجتمع العربي من الثّقافة السياسية الدينية "المثالية" التي تقوم على الولاء إلى الأشخاص، إلى ثقافة الولاء إلى

المؤسّسات المدنية والسياسية الحديثة في المجتمع، وإلى خلق متطلّبات الحياة السياسية الديمقراطية الحقيقية. وقد أسهم الوضع الاستعماري في تكريس هذه الثقافة على المستوى المؤسّساتي وفي أشكال الوعي الاجتماعي. فلقد تشكّلت الحداثة الاستعمارية كصيرورة متخارجة وانتقائية وإقصائية، أفرزت مجتمعا متراكبا يفتقر إلى عوامل التطور التّراكمي المستقل (الهرماسي، 2006، ص 166). وممّا لا شكّ فيه أنّ طبيعة المرحلة التاريخية، والظروف العربية والدّولية الرّاهنة، سوف تحدّد مدى تأثير التيّارات الدّينية في التغير السّياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع العربي في المستقبل.

من الضروري أن تلازم الحراك المجتمعي، حراكا وتغيرا في الفكر والثقافة السياسية، وأن تحدث تحولات حقيقية في آليات الفعل السياسي. والمنطلق الأول لهذا التحول هو إعادة بناء المفاهيم السّياسية وتغيير معايير العمل والعلاقات السياسية القديمة بعد أن أفلست. وثانيا، ينبغي علينا الانطلاق من النقد الذاتي، حتى نتمكن من الوقوف على نقاط ضعفنا، وأن نسأل أنفسنا لماذا خسرنا معاركنا الماضية في التحرّر والنهوض والتخلص من الاستبداد والتخلف؟ وأين نريد الوصول اليوم؟

2- أزمة في المشاركة السّياسية:

يقوم مفهوم "المشاركة السياسية" بدور مهم في تطوير آليات الحكم الصالح وقواعده، لكنه ظلّ غائبا عن المشهد السياسي العربي خلال العقود الماضية نتيجة استبداد الأنظمة السياسية وشموليتها وهيمنتها على المجتمع عبر "المفاهيم الارثية" على حساب مفهوم المواطنة. والمشاركة السّياسية ليست مجرّد تصويت في فترة الانتخابات الدورية والموسمية، بل هي بالأساس ثقافة وآلية لتأطير المواطن وتوعيته بقضايا مجتمعه والاهتمام بالقرارات السّياسية المتخذة وبنتائجها المنتظرة.

فتوسيع قاعدة مشاركة المواطنين في الشّأن العام، يعزّز فرص بناء المواطنة، ويضمن كذلك مبدأ الانتماء والمكانة في المجتمع لدى مختلف الأفراد والشرائح الاجتماعية والفئات العمرية. فالمشاركة السياسية هي عبارة عن صيرورة تحدّد ميكانيزمات النظام السياسي وآلياته في الدّولة، وبالتالي، فهي تمكن من تشكيل مؤسّسات المجتمع المدني وحكومته. فمقولة المشاركة محورية في مفهوم المواطنة، وهي مرتبطة بالمسؤولية (la responsabilité). فالمشاركة الإرادية والحرّة والمسؤولة هي التي تؤسّس لقيام مواطنة فعلية وعملية في جميع مناحي الحياة.

تؤكّد مختلف الدَراسات الاجتماعية والسياسية العربية، أننَا نعيش أزمة سياسية بنيوية ناتجة عن التَجربة السياسية السابقة التي تميّزت منذ الاستقلال بثقافة الإقصاء والتَهميش لمختلف الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين

في الوطن العربي، إذ لم تتحوّل الثقافة السّياسية "التّشاركية" إلى آليّة حقيقية في الحكم ولا إلى طريقة حياة. فثقافة "حق الاختلاف" السياسي اتخذت عديد الأشكال من التوتَرات ومن النَزاعات التَمييزية والصراعات ذات الانتماءات التقليدية والأولية، ولو كانت تتمّ بغطاء حداثي أحيانا. إنّ هذه الأزمة تتراوح بين الازدواجية التنظيمية والتأسيسية لذاتية الإنسان ولقيمه، ولأشكال الهيمنة في مختلف الأفضية والسّياقات الثقافية والرمزية، وهي كذلك أزمة تبدو أولا وقبل كل شئ، أنّها أزمة في الاختلاف والتعدّد (Balandier , 1986, p 536).

أما معوّقات هذه المشاركة السّياسية في الوطن العربي، فمتعدّدة من أهمها:

أ- **معوقات أسرية وتربوية**: تمثل هذه البنيات (العائلية والمدرسية) إحدى آليات تشكيل الوعي السياسي والثقافي، وهي في الوقت نفسه تمثل بالنسبة إلينا إحدى القيود التي تمنع الأفراد والمجموعات من الانخراط الفاعل في الحياة السياسية. فـ"الثقافة المدرسية" التي تتضمنها البرامج والمناهج الدراسية في مختلف مستوياتها التعليمية، من حيث المضامين والأبعاد والدلالات، أغلبها ذات حمولة معرفية وفكرية ورمزية تقليدية مكرّسة ومروجة للعديد من القيم والتصورات المنافية في مدلولاتها (ظاهرة وضمنية) لمقتضيات التربية على المواطنة. وبالتالي، ليس هناك أية غرابة إذا غابت المشاركة السياسية والمدنية وتميز سلوك المواطن العربي برفض كل فعل سياسي أو حتى نقابي. إن ظاهرة اللامبالاة والفتور في مستوى هذه المشاركة، تعود إلى عوائق النسق التربوي والتعليمي والاجتماعي عموما.

ب- **معوقات اجتماعية وثقافية**: تتمثل خاصة في ضعف الثقافة السياسية والمدنية لدى مختلف فئات المجتمع، وسيطرة القيم والعادات والموروثات التي تعود إلى النظام الأبوي والتقسيم التقليدي للأدوار في المجتمع (مثلا التمييز بين الذكر والأنثى). ومازال نسق التعبئة السياسية في الوطن العربي يستند إلى المحدّدات العشائرية والطائفية و"الشّللية النفعويّة" (وناس، 2011، ص 98)، فتعطّلت بذلك فعالية جميع الهياكل والمؤسسَات السياسية الحديثة في بناء ثقافة سياسية جديدة، وغابت من خلالها قيم المشاركة الحقيقية في الديناميكية السياسية للدولة والمجتمع. لقد اعتمدت الدولة المستقلة على الآليات الولائية التقليدية التي تقوم على الإقصاء ونفي الآخر دون اعتبار لأهمية القيم المشتركة، والتي كانت أولى ضحاياها انسجاميَة المجتمع (علي، 1999، ص 660).

ت- **معوقات قانونية وسياسية**: نتيجة غياب الثقافة القانونية والسياسية "الجماهيرية" (massive) تراجعت نسب الانخراط في الحياة السياسية، وغابت معها التقاليد والممارسات الديمقراطية الحديثة. وقد ساد الاعتقاد لدى الرأي العام أنّ المشاركة السّياسية تنحصر في الانتخابات أو في الترشّح إلى بعض المناصب السياسية. وبالتالي، فهي عملية موسمية تنتهي بانتهاء محطّاتها الرئيسة.

يحدّد الكاتب "جلال عبد الله المعوّض" أبعاد أزمة المشاركة السياسية في ثلاث نقاط رئيسة، وهي:

1- الاختلال في شرائح المجتمع السياسي: هناك تقلّص واضح في شرائح المشاركين والمهتمين بالمسألة السياسية.

2- مشاركة شكلية موسميّة غير فعّالة: ظاهرة المترشّح الواحد واختفاء المعارضة الحقيقية.

3- مشاركة إجبارية مُتحكّم فيها تأخذ شكل التّعبِئة بغرض خلق المساندة الشكلية للنظم الحاكمة، دون أن تُعبَر عن مشاركة حقيقية نابعة من اهتمام المواطن بما يجري حوله في المجتمع السياسي وإرادته وقدرته على التأثير فيما يتّخذ من قرارات (معوض، 1980، ص 65).

كل هذه الأبعاد وغيرها أدّت إلى هيمنة الحكم الأبوي ـ الرّعوي على جميع الأنظمة السياسية في الوطن العربي؛ فالأشْكال الديمقراطية التي حاولت بعض الدّول تطبيقها جاءت عبارة عن عطاءات سياسية بلبوس مؤسسّاتي حداثي شكلي (الدَساتير، المجالس النيابية والجهوية..) ومن أجل شرْعنة نظام الحكم الاستبدادي، ومن أجل التعبير عن إرادة السلطان وحماية مصالح الغرب الاستعماري، ولم تكن في جميع الأحوال طريقة حياة أو نظام حكم يعبّر فعلا عن إرادة الشعب العربي. فالإنسان العربي مازال يعيش حالات متفاوتة من الإقصاء والتهميش وعدم المشاركة في الشأن العام، وهو أيضا غير منتم سياسيًا، ومغترب عن واقعه ومُغيّب كليًا في عملية صنع القرارات السياسية في وطنه.

فالنّظام السّياسي في الوطن العربي والإسلامي حارب كل القوى السّياسية المعارضة له، وسعى إلى توظيف الدّين لخدمة أهداف الشرعية السياسية وللقضاء على جميع خصومه؛ فمبدأ الإزاحة والإقصاء لكل فكر مختلف عن أيديولوجيا السّلطة في الدولة الوطنية، يعتبر المبدأ الأساسي للممارسة السياسية في الوطن العربي منذ الاستقلال وفي مختلف مراحل تأسيس هذه الدولة. وهناك سمة عامة، ميزت الأنظمة العربية، وهي محاولة الالتفاف ووأد أية تجربة سياسية تعمل وفق قواعد العمل الديمقراطي؛ فأغلب هذه الأنظمة اعتمدت الانتخابات الشّكلية والتعدّدية السياسية الصورية، ومن منطلق موقف " تكتيكي" لضمان تجديد شرعيتها، وليس من منطلق الاقتناع بضرورتها أو باعتبارها توجها "استراتيجيا" رئيسا للبناء المجتمعي. لهذا، يتحدَث جميع المحللَين والمفكرين السياسيين عن أزمة في المخيال السياسي العربي الذي لا يزال يتّكئ على "قدسيَة" الفكر السياسي الواحد والأيديولوجيا السياسية المهيمنة في مستوى الخطاب والممارسة معا.

لذلك، فإنّه من الخطأ أن نكتفي بالبحث في ما هو خطاب سياسي وقانوني أو نشاط مؤسّساتي، وفي آلياته التّعبويّة دون أن نعمل أيضا على تعرية ما ترسّب من قيم ومعتقدات وتمثّلات اجتماعية لدى هؤلاء الفاعلين

السّياسيين. ومفهوم المشاركة السياسية مرتبط بنموذج مجتمعي جديد، تتم فيه إعادة تشكيل العلاقة بين الفرد ومؤسّسات الدولة والمجتمع المدني بهدف الانخراط الفعلي في الشأن العام، ومن أجل التخلص نهائيا من حالة الاتكالية واللاّمبالاة السياسية والمدنية التي تميّزت بها التجارب السّياسية السّابقة. لهذا، نعتقد أنّ من أبرز التّحديات التي تواجهها الثَورة العربية الرّاهنة هي إعادة تأسيس "الثقافة المدنية" في المجال السياسي وتحويلها إلى آليَة حقيقية في تشكيل العلاقات في المجتمع أي جعلها آلية إدماجية لمختلف الأطراف الاجتماعية والسياسية في المجتمع من أجل وضع برامج الدّولة وتشكيل مؤسّساتها وتحديد سياساتها المستقبلية.

3- أزمة في المواطنة العربية:

تعني الأزمة في معناها البسيط وجود حالة مستعصية، تعترض فردا أو مجموعة لإنجاز عمل ما. وعبارة "الأزمة" في المجال السياسي والاجتماعي، شهدت في السّنوات الماضية استعمالات وانتشارا كثيرا من قبل علماء الاجتماع (Touraine, 2005) الذين يشتغلون حول التغير الاجتماعي، وخاصة حول مسائل التشكّلات الاجتماعية الجديدة في العالم ومسائل التواصل الاجتماعي.

وأزمة المواطنة العربية، لا يمكن فهم أبعادها إلا إذا أخرجناها من دائرة التّفسيرات المجزّأة، وكأنّ لكلّ بعد أزمته الخاصة به (سياسية واجتماعية وثقافية) وله بنيته وراهنيّته. لا بدّ من إعادة البحث وفق المنهج الشمولي من خلال تحليل مختلف مكوّناتها التاريخية والمجتمعية؛ أي عبر تحليل لمختلف أبعادها السوسيو- أنثربولوجية العامة. وقد تعمّقت هذه الأزمة نتيجة الطّابع الخارجي لـــ"الدّولة الوطنية" التي هيمنت على المجموع الاجتماعي باسم علمانية مشروعها التّحديثي الهادف إلى إحداث تغيرات سياسية واقتصادية وثقافية في بنية المجتمع العربي. وكانت هذه الهيمنة في حد ذاتها نقضا للفضاء العام، الذي يمثّل المسرح الحقيقي للمواطنة (المديني، 1997، ص 592).

لقد اعتمدت الدّولة العربية منذ الاستقلال على الآليات الولائية التقليدية التي تقوم على الإقصاء ونفي الآخر دون اعتبار لأهمية القيم المشتركة، والتي كانت أولى ضحاياها انسجاميّة المجتمع (علي، 1999، ص 660). ومازالت هذه الثقافة السّياسية الشمولية، تمثل إحدى أبرز التحديّات الداخلية التي تعترض تجربتنا السياسية وتمثل عائقا أمام إعادة تأسيس منظوماتها الفكرية والمؤسّساتية السياسية الجديدة، وتجاوز حالة التّنميط (سبيلا، 2007، ص 119) السّياسي والأيديولوجي الذي تميزت به التجربة السّياسية العربية في السّابق.

على الرّغم من أنَ تراثنا العربي والإسلامي غني بالمعاني الثقافية النبيلة، والقيم الإنسانية الأصيلة مثل التسامح والتآخي وحقوق الإنسان، فإنَ المشكل ظل قائما في عدم تفعيلها نتيجة عدم توفَر مؤسسَات سياسية

قادرة فعلاً على تحويل هذه القيم إلى برامج عملية، ونتيجة فشل مختلف مؤسّسات المجتمع المدني في تدريب النّاس على استبطانها واعتمادها في مستوى تفاعلاتهم السّياسية، وفي نظام علاقاتهم اليومية. لقد كانت الحداثة السياسية عندنا لا تتعدى حدود بناء مؤسّسات سياسية شكلية (القوانين، المجالس النيابية، القضاء المستقل..) تخضع في ديناميّاتها الدّاخلية إلى المنظومة القمعيّة والأمنية، ممّا أخّر عملية انبثاق المواطنة العربيّة الحقيقيّة؛ فالمواطنة لم تتشكّل بعد في مجتمعنا العربي، ولم تنل حظّها لإثبات ذاتها نتيجة القمع والاستبداد الذي أعاق هذا التشكّل.

ومن المفارقات اللاّفتة أنّ هامش الحرية الذي تتمتع بعض شعوبنا العربية بدلا من أن يعزّز بناء المواطنة، قد أحيا وعزّز منطق القبلية والطائفية والإثنية، وكأنّ الدّيمقراطية كانت الرّياح التي ذرّت الرّماد عن جمر الانتماءات الأولية السّابقة لقيام الدّولة الوطنية وظهور مفهوم المواطنة.

ويبدو أنّ العلاقة بين ماضينا القريب (قبل انطلاق الانتفاضات العربية) بالحداثة الغربية هي علاقة القطيعة، لأنّ هذا الماضي ـ الحاضر مازال مشدودا إلى تراثه المملوكي والعثماني على صعيد الدين والقانون والتربية، وبالتراث السلطاني على صعيد السّياسة (العظمة، 1992، ص 14). ويبدو أنّ بنى اجتماعية سابقة على المجتمع الطبقي والوطني والقومي، ربمّا مازالت هي المهيمنة في (تيزيني، 2002، ص 184) مجتمعنا العربي؛ فالتحدي الذي تواجهه "الثورة" في بعض الأقطار العربية هو مدى قدرتها على تحقيق تحول نوعي وشامل لجميع حقول المجتمع السياسية والثقافية، حتى تصبح فيه المواطنة طريقة حياة وطريقة للحياة" (الدّيك، 1990، ص 7).

نعتقد أنَ المواطنة مثل غيرها من المفاهيم ذات المصدريَة الحقوقية والسياسية الخارجية، لا يمكن تعزيزها إلاَ عبر كسر القيود التي تكبَل حركة المجتمع العربي وتعوق تطوَره، لأنَ قيم المشاركة وتحمّل المسؤولية في بناء المجتمع لن يمنحها أي حاكم عربي لشعبه، وإنَما يفرضها هذا الشَعب ويأخذها بإرادته وحدها. لقد هيمنت العصبيّة السّياسية واستفحلت في المجال السّياسي العربي، ولم نتمكّن ـ بعد نصف قرن من الاستقلال السياسي ـ من تأسيس كيان سياسي تعاقدي وحداثي، تقوم فيه العلاقات والتفاعلات بين الأنا والآخر على أساس الاحترام والتّسامح.

والحقيقة التي لا يستطيع أحد أن ينكرها أو يشك فيها، هي أنّه ثمة أزمة شاملة أو عامة. أزمة شملت مختلف الميادين والمستويات، والفاعلين (مواطنين ومسؤولين، معارضة ومؤسسات مدنية وإعلامية...). فالأزمة عندنا في المعارضة كما في السّلطة، وفي المجتمع كما في الدّولة. و"الأرثوذكسية" السّياسية مازالت مهيمنة على الشّعب العربي ونخبه معا، وستتواصل باعتبارها محصلة أنثربو ـ ثقافية لـ "براديغم الطّاعة"

واللاّمبالاة السّياسيين. ويبقى الافتراض قائما هنا، وهو أنّ ما حصل منها في تركيبة الشخصية القاعدية للإنسان العربي لا يحفزّها على صياغة مطلب الحرية الذي من دونه لا يتّسع مجتمعا مدنيا على أساس ديمقراطي" (لبيب، 1993)، والإجماع الوطني الذي حصل بين مختلف القوى أثناء الثورة قد حلّت محلّه التناقضات والصّراعات الحزبية والاجتماعية والمذهبية الداخلية التي باتت تهدّد الوحدة الوطنية. فهؤلاء الفاعلون يمثلون قنوات الثقافة السياسية في المجتمع. والمناخ السّياسي الجديد الذي حرّكته الثورة عمّق من حدة الصراعات السياسية والأيديولوجية والنزاعات الاجتماعية في مجتمعنا العربي، وهذه الظاهرة تعبّر عن " إحدى تجليات ضعف الأسس التي قام عليها "مجتمع النخبة" (غليون، 1986، ص 8) السّياسي والمدني في مجتمعنا منذ الاستقلال.

فإذا كان نسيج العلاقات بين الأفراد والمجموعات سليما، يكون المجتمع مهيأ للتغيير السّياسي الدّيمقراطي ولتحقيق التقدم. ولكن لمّا تهيمن على المشهد السياسي "ثقافة الرّعية"، سوف تتفكّك العلاقات السياسية، وستغيب فيها قيم التواصل. وهذا بدوره سينعكس على المجتمع تخلفا وانحطاطا. لذلك، فإنّ أية حركة نهوض أو تغيير سياسي، لا يمكنها أن تتم في غياب العلاقات الاجتماعية والسّياسية المدنية؛ فهي أرضية الانطلاق نحو بناء نموذج "الدّولة المدنية"، ومحفّز للبناء الدّيمقراطي الحقيقي. فكلّ ما يأمله الشّعب وما يراهن عليه في إطار مرحلة التأّسيس لثقافة سياسية جديدة بعد الثّورة، هو أن يبني فكرا سياسيا جديدا يلازم بين الحفاظ على هويته العربية الإسلامية والأصالة من ناحية، وبين تأسيس هذا الفكر على قيم التعدّدية والحوار والانفتاح على الآخر من ناحية ثانية.

خلاصة واستنتاجات:

إنّ عودة مفهوم "دولة الخلافة" إلى دائرة النقاشات الفكرية والسّياسية من قبل بعض الأحزاب الدّينية يدفعنا إلى التأكيد على النقاط التّالية:

1- إنّ المشروع المجتمعي العربي الجديد لا يمكن تصور ملامحه السياسية، وبناء مؤسّساته الدّستورية إلا في إطار إعادة إنتاج فلسفة سياسية جديدة تكون قادرة على "تأميم" الممارسة السياسية العربية وفق رؤية فاعلة وإبداعية تكون بديلا عن التجربة السياسية السّابقة "الممتدحة"، والتي لم تتمكن ـ على مدى أربعة عشرة قرنا ـ من القطع مع جذور السلطة الاستبدادية بكل خصائصها وسماتها الثقافية المميزة. فالسّؤال الملح اليوم لا يتعلق بقرار التغيير، ولكنّه يتعلق بوجهة هذا التغيير ومضمونه ومداه. فإذا لم نسيطر على اتجاه هذا التغيير بأنفسنا وبإرادتنا العربية الذاتية، فسوف لن نفقد مسار هذا التغيير فحسب، بل سوف نفقد أيضا فرصة تاريخية سانحة للتغيير السياسي والمجتمعي لم تتوفر لعقود طويلة.

2ـ لقد كانت مسألة "الخلافة" مسكوتا عنها في العقود الماضية، ولكن يتم إحياؤها من فترة إلى أخرى، من أجل تجديد فكرتها، ومن خلالها محاولة تجديد البحث في موضوع السياسة الشرعية في الإسلام. كما أنّ إحياء مفهوم "دولة الخلافة" في الوطن العربي هي محاولة من قبل البعض جعلها "مفهوما سياسيا معاصرا" ولكنها ترتبط دائما بظرفية تاريخية مأزومة، وفي ظل تراجع نسق الحراك الاجتماعي والثقافي والسّياسي للعرب والمسلمين. فهذا المشروع يلتجئ إليها بعض المفكرين العرب في إطار العقلية التبشيرية وفي محاولة واهية بدعوى إنقاذ الأمة من حالة التخلف.

3ـ إنّ الانتقال من خطاب "الدولة الوطنية" إلى خطاب "دولة الخلافة"؛ أي الانتقال من منطق "دولة الحداثة" إلى منطق "دولة القرون الوسطى"، ليس قولا عاديا في تاريخنا السّياسي المعاصر، وفي السّيرة الذاتية للفكر الإسلامي والسياسي الحديث، ولا مجرد استبدال مفاهيمي تجريبي وظيفي: بل هو انقلاب يعيد صياغة القضية السياسية على نحو مخالف لما استقرت عليه منذ القرن التاسع عشر (بلقزيز، 2002، سبتمبر، ص 81)، وهذه العودة هي دليل على أنّ معارك فكرنا السياسي العربي مفتوحة على أكثر من احتمال، ونحن مطالبون اليوم، أكثر من أي وقت مضى بمزيد من البحث في أسباب إخفاقنا السّياسي السّابق.

فعدم الاهتمام من قبل المفكرين والسّياسيين بالبعد التاريخي والثقافي أو تجاهلهما في إعادة البناء المجتمعي، لن تؤدّي إلا إلى إعادة إنتاج رؤية أو وصفة علاجية شمولية وغير واقعية لمشاكلنا الحقيقية، فتكون بذلك عديمة الأهميّة في تغيير هذا الواقع نحو الأفضل في المستقبل. والاكتفاء باستنساخ التجارب السّياسية الغربية أو محاولة البعض الآخر العودة إلى تجارب السّلف، لن يؤدّي إلا إلى حالة من الفراغ في الشّرعية السّياسية للتّجربة الدّيمقراطية، وإلى الإخفاق في تأطير الجماهير من أجل ضمان تحقيق أهداف الثورة.

نعتقد أنّ المسؤولية الأخلاقية اليوم، هي أعلى من المسؤولية الشّرعية، وأن ّالله كلفنا بأن نكون أخلاقيين قبل أن يكلّفنا بالأحكام الشّرعية. والأزمة في وطننا العربي ليست مقصورة على الحكم والحكام أو على النّخب، بل إنّ البعض يرى أنّ الفساد الوجودي وصل إلى النخاع (المرزوقي، 2008م، ص 12).

وطالما أنّ عملية التّحديث أو النّهضة هي عملية مركّبة ومتعدّدة الأبعاد، لابدّ أن تطرح في إطار تصور تغييري شامل لمختلف الأنساق المجتمعية. أما الغلو في الدّين، فهو دليل على الأزمة والمحنة الجديدة التي دخلت فيها الأمة، والتي عاد البعض ليعالجها بـ"ضمير المتدين" بدلا من "عقل السياسي"؟ فوقعنا من جديد في الانحراف الفكري والسياسي الذي بدأته كوكبة "القراء"، منذ العقد الرّابع للقرن الأول الهجري...والذي لم تبرأ منه الأمّة حتى الآن (عمارة، 1985، ص 29)، وهو المناخ الذي تغلب عليه ثقافة العنف والتوتّر الدائمين القائمين على المغالبة، وإذا ذهب الأمل بالتّكاسل، وذهب إليه ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة للغلب

الحاصل عليهم، تناقَص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم (ابن خلدون، د.ت، ص 148).

إنّ الوعي بجوهر هذه المواقف وتحدّياتها الحضارية ودلالاتها السّياسية وطبيعة آثارها السّلبية على المجتمع العربي، يمثل السّبيل الوحيد الذي يؤدي إلى تأسيس وعي حقيقي، وطرح رؤى وتصوّرات وبدائل للنّهوض بمستقبل أمتنا العربية؛ فتوظيف الدّين من قبل بعض الأحزاب السياسية والفرق والجماعات الإسلامية أدى إلى خلق بيئة مجتمعية متوتّرة، وإلى التّشجيع على التفكير التكفيري والغيبي الرّجعي الغارق في متاهات الظلام، ومثلما قام هذا الفكر في السّابق، يحاول كذلك اليوم، أن يجعل من "الدين الإسلامي" أيديولوجيا رسمية في نظام الحكم، لكن ألم تكن هزائمنا الماضية وتأخّرنا الحضاري كافيين لنتعلم ألا نعتد بالشّكل، بل يجب أن نهتم بالمضمون؟

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، عبدالرحمان، (د.ت)، **المقدمة**، بيروت-لبنان: دار العلم للجميع.
- الأنصاري، محمد جابر، (1980م، نوفمبر)، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي** (1930- 1970)، سلسلة عالم المعرفة، عدد 35
- الجابري، محمد عابد، (1990)، **العقل السَياسي العربي: محدَداته وتجليَاته**، الدارَ البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الدّيك، أحمد، (1990، كانون الثاني)، **سوسيولوجيا الانتفاضة**، (ط1)، منظمة التحرير الفلسطينية، الإعلام الموحد.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبدالكريم بن أبي بكر، (د.ت)، **الملل والنحل**، بيروت: دار الفكر.
- العظمة، عزيز، (1992)، **العلمانية من منظور مختلف**، (ط1)، بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- المديني، توفيق، (1997)، **المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- المرزوقي، أبو يعرب، (2008)، **شرعية الحكم في عصر العولمة** (بين الأصوليتين العلمانية والدينية)، بيروت ـ تونس: سلسلة الكوثر، الدار المتوسطية للنشر.
- النبهاني، تقي الدين، (2001)، **نظام الإسلام**، (ط6) ، من منشورات حزب التحرير.
- الهرماسي، عبد اللطيف، (2006)، **استراتيجيات المواجهة الرمزية للحداثة الاستعمارية** (مثال تونس والجزائر)، من الثقافة والآخر، الدار العربية للكتاب.
- أومليل، علي، (2005)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، (ط2)، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي.
- بلقزيز، عبد الإله، (2002، سبتمبر)، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، (ط1)، بيروت- لبنان:مركز دراسات الوحدة العربية.
- بلقزيز، عبد الإله، (2005، ديسمبر)، **تكوين المجال السياسي الإسلامي**:النبوة والسياسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بوحديبة، عبد الوهاب، (1992)، **لأفهم فصول عن المجتمع والدين**، الدار التونسية للنشر.
- تيزيني، طيب، (2002)، **من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني**، (ط2)، دمشق: دار جفرا للدراسات والنشر.
- حزب التحرير في التغيير، (نسخة معتمدة)، (2009)، (ط2) ، بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع.
- سبيلا، محمد، (2007)، **مخاضات الحداثة**، (ط1)، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- سيف الدولة، عصمت، (1990)، **عن العروبة والإسلام**، (ط2)، تونس: دار البراق للنشر.
- عبد العال، علي، حزب التحرير الإسلامي في تونس.. أي مستقبل؟، مقال منشور على الموقع التالي: www.islamion.com
- عبد اللطيف، كمال، (1999، ربيع)، علمانية فرح أنطون، نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، مجلة منبر الحوار، العدد 38
- عبده، محمد، (1972)، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، (عمارة، محمد، دراسة وتحقيق)، طبعة بيروت.
- علي، حيدر إبراهيم، (1999)، **صورة الآخر المختلفة فكريا:سوسيولوجية الاختلاف والتعصب، من صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه**، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- عمارة، محمد، (1980)، **الإسلام والسلطة الدينية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ـ عمارة، محمد، (1984أ)، **الإسلام والمستقبل**، (ط1)، القاهرة: دار الشروق.

ـ عمارة، محمد، (1984ب)، **التراث في ضوء العقل**، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر.

ـ عمارة، محمد، (1985)، **تيارات الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر.

ـ عمارة، محمد، (1989)، **الإسلام وفلسفة الحكم**، القاهرة: دار الشروق.

ـ غليون، برهان، (1986)، **مجتمع النخبة**، (ط1)، بيروت- لبنان: معهد الإنماء العربي.

ـ قحة، محمد كمال، (د. ت)، **كتاب الرواسب في الإبداع والعمران**، تونس: دار سحر للنشر.

ـ قرم، جورج، (1992)، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، (ط2)، بيروت-لبنان: دار النهار للنشر.

ـ لبيب، الطاهر، (1993)، **علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، من المجتمع المدني العربي ودوره في تحقيق الديمقراطي**ة، بيروت- لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ مزوز، محمد، (2012، خريف)، ملابسات السلطة السياسية في الإسلام، المجلة العربية للعلوم السياسية، الجمعية العربية للعلوم السياسية بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 36

ـ معوض، جلال عبد الله، (1980)، أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، من الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، (ط2)، (سلسلة كتب المستقبل 04)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ ونّاس، المنصف، (2011)، **الشخصية التونسية، محاولة في فهم الشخصية العربية**، (ط1)، تونس: الدار المتوسطية للنشر.

ـ يعقوب، محمد حافظ، (1993، صيف)، شباك الماضي، دراسة في التاريخ وصورة الذات، مجلة منبر الحوار، العدد 29، السنة الثامنة.

- Almond, Cf. Gabrial. (1963). Sidney Verba, The Civic Culture, Princeton: University Press.

- Balandier, Georges. (1986). La violence et la guerre; une anthropologie. In Revue internationale des sciences sociales. n 110. p. 536

- Hill,Michael. (1981). A sociology of Religion, London: Heinemann, Educational Books. pp. 205- 227

- Touraine,Cf. Alain. (2005). Un nouveau paradigme pour comprendre les sociétés contemporains. Paris: fayard.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com